

**TERCERA CONFERENCIA ETNICIDAD, RAZA Y PUEBLOS INDIGENAS EN AMERICA LATINA Y
EL CARIBE – LASA**

23,24 Y 25 DE OCTUBRE 2013

CICLO LITURGICO Y CICLO SANTORAL COMO FESTIVIDAD SANTORAL

En el Altiplano Peruano

Autor: WillverCoasaca Núñez

Antropólogo UNA-Puno

Email: wilcoan@hotmail.com

RESUMEN

La religión cristiana desplazó el calendario religioso festivo de los nativos en el Altiplano e impuso su calendario religioso anual basado en el “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral”, como una forma para ilustrar los Santos Evangelios. Es así que “el ciclo litúrgico” y “el ciclo santoral” se reproducen, actualmente, como ciclos festivos en cada localidad del Altiplano. La reproducción festiva se basa en la centralidad de los santos que se desprenden de cada uno de estos ciclos cristianos en forma de santos patrones que denotan cierta referencia territorial e identidad local. Cada una de estas celebraciones festivas se desarrolla en un marco de cultura cultica local que expresan la religiosidad cultural en el Altiplano. De ahí que las diferentes localidades tienen sus Santos Patrones con referencia al “ciclo litúrgico” y al “ciclo santoral”; primero hacen referencia a las advocaciones que se desprenden de la Natividad y la Pascua de Resurrección, y, obviamente, hacen referencia a los diversos modelos de vida cristianos santificados. Las efigies que hacen alusión alegórica a ambos ciclos son reinterpretados y resignificados culturalmente, con status propio de deidades, en forma de patronos locales. En torno a los cuales se deslizan actos culticos de carácter festivo en el marco de su calendario religioso anual.

Vemos que el “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral” en el proceso de reinterpretación cultural ha sido fundida, al parecer, en uno mismo. Al considerar que, bajo la percepción del hombre del Altiplano, las diferentes advocaciones que se desprenden del ciclo litúrgico son catalogadas como “santos” al igual que las imágenes del ciclo santoral; además de otorgarles la categoría de deidades y no de meros intercesores. El hábito festivo local está presente en las diferentes formas culturales de celebración religiosa a su manera. Este sentimiento trascendente y festivo está relacionado con el significado sacro de la bendición, protección y/o castigo que pueden recibir de las efigies advocadas o “santos”.

Palabras claves: “ciclo litúrgico”, “ciclo santoral”, cultura cultica, religiosidad cultural, festividad religiosa, fiesta patronal.

1. Centros urbanos como centros de evangelización:

En las trece provincias del Departamento de Puno y en cada uno de sus distritos (108 aproximadamente) existen fiestas patronales que obedecen al ciclo festivo anual de cada una de las localidades. Las provincias y distritos que se toman en cuenta, como muestra física y espacial, son aquellos que tuvieron presencia española en la época colonial; fueron centros de administración colonial como cabeceras de reducciones, repartimientos, encomiendas y corregimientos que posteriormente dieron lugar al origen de pueblos y ciudades, sobre las cuales se construyeron centros ceremoniales de culto cristiano, las iglesias. Es decir en estos primeros pueblos, villas y/o ciudades se instituyó la Iglesia y el poder administrativo refrendados por el Patronato Real. Como parte de la conquista y la colonización de estos lares fue vital la evangelización. El proceso de evangelización requería de centros urbanos, en los que debía instituir centros de irradiación religiosa y cultica. Para ello precisaban de núcleos espirituales en los que pudieran impartir las sagradas escrituras y así administrar los sacramentos cristianos.

Las capitales de provincia y de distritos que se han tomado como referencia obedecen precisamente a la presencia de iglesias que han sido erigidas en diferentes períodos de la época colonial como inicio y parte del proceso de evangelización, en torno a los cuales se fundó las principales ciudades españolas -o viceversa- que han sido de gran importancia para la administración de la corona española. Es en estos lugares que se ha implementado los “ciclos litúrgicos” fundamentalmente, a partir del cual se llegó a ilustrar las sagradas escrituras escenificando didácticamente los diferentes episodios y pasajes de las sagradas escrituras. Estrategia que cundió efecto en la sociedad andina y en particular en el hombre del Altiplano, asimilando y asumiendo su reproducción religiosa de manera festiva y a su manera. Las ciudades y sus iglesias como núcleos espirituales cumplieron un rol indispensable para irradiar y socializar la religión cristiana en estos lugares. A partir de los cuales se administró los sagrados sacramentos. Como parte de estos procedimientos estratégicos de cristianización y evangelización se incluyó in culturalmente y posteriormente por endoculturación el “ciclo santoral”.

En el transcurso de la época colonial y republicano se fundaron nuevas ciudades que se constituyeron, a su vez, en centros de evangelización cristiana. En cada una de estas ciudades, que concentraban a gran parte de la población mestiza, se impartían las celebraciones cristianas que se implementaron como calendario festivo anual. Por eso es que en cada una de las capitales de distrito y de provincia, que otrora fueron centros administrativos y de difusión católica, se reproduce cíclicamente todo un proceso religioso festivo. Que fue impartido desde la época española hasta nuestros días. En los que se ha impreso elementos culturales nativos diversos, reprocesando y reinterpretando formas de celebraciones festivas y resignificando lo trascendente para el individuo aymara, quechua, mestizo, y para las diferentes colectividades locales. En la actualidad es reproducida por la población nativa dentro de los parámetros de su cosmovisión y su modo de vida particular.

a. Presencia de las iglesias en el Altiplano peruano:

Creo que para impartir los santos evangelios y fundar el proceso de evangelización optaron por un triple criterio: la presencia física de núcleos espirituales (iglesias) en lugares estratégicos fundados cívicamente¹ (cabeceras de reducciones y/o pueblos pre-existentes-capitales de etnias locales), pero, además, legitimados ontológicamente por el “mito fundante” del santo patrón, fusionada o yuxtapuesta sobre un determinado lugar nativo considerado sagrado (waca)². Entre la segunda mitad del siglo XVI e inicios del siglo XVII se construyeron las primeras iglesias o núcleos espirituales en el Altiplano peruano, como parte del “ciclo fundacional”³. Simultáneamente o asociada a este primer criterio se fundaron las primeras ciudades coloniales. Las primeras ciudades coloniales obedecieron precisamente a fundaciones cívicas-religiosas para facilitar la acción pastoral y concentrar la mano de obra; en el Altiplano peruano muchas de ellas fueron parte o se derivaron de los primeros 54 poblados concentrados en reducciones como resultado de la política del Virrey Toledo (Ibid). En tercer lugar, el mito de origen cristiano se yuxtapone y, posteriormente al parecer, se funde con el mito nativo local y de manera particular con las creencias religiosas locales que respondían a diferentes etnias y culturas locales. La superposición ontológica cristiana sobre la cosmología del hombre del Altiplano y sobre cada localidad se fundamenta y expresan en los mitos fundantes de cada Santo Patrón o Virgen advocada. Es aquí que emergen y se imponen sobre las deidades locales los Santos Patrones o Vírgenes Patronas. A partir de aquí se funda la reproducción cíclica de las celebraciones religiosas, teniendo en cuenta el “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral”. Todo esto como parte del proceso de evangelización que empieza con la “cristianización intensiva” implementada en el siglo XVI, pasando por la extirpación de idolatrías hasta la “cristalización” de las creencias cristianas en la segunda mitad del siglo XVII.

Las iglesias en el Altiplano peruano fueron construidas por mandato de la Corona Real o por el Patronato Real. Estas obedecían a que la Iglesia como institución cristiana debía tener presencia en lugares y/o espacios estratégicos de la región para impartir la doctrina cristiana. Como ya señale, se construyen iglesias en cabeceras de reducciones básicamente, por un lado, y, por otro lado, en espacios de la región que estaban estratégicamente distribuidos para lograr la irradiación del proceso de evangelización de manera simultánea y casi simétrica. De tal manera que la construcción de las primeras iglesias estaban muy bien distribuidas en los diferentes espacios de la región del Altiplano peruano. La asociación entre “el ciclo fundacional” de las iglesias y la fundación cívica de las primeras ciudades permitió implementar el ciclo de celebraciones religiosas dentro del marco del “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral”, pero legitimados por el mito fundante local que da lugar al Santo Patrón o Patrona del lugar. Las advocaciones del “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral” están relacionadas también con los mitos fundantes que, en muchos de los casos, son fuentes de recurrencia y motivación para la construcción de las iglesias.

¹Estos centros estratégicos fueron las primeras ciudades españolas fundadas en antiguas capitales nativas del Altiplano. Las capitales más antiguas, ejes administrativos de los centros culturales étnicos fueron Chucuito en el lado aymara (Lupakas) y Hatuncolla (Kollas) en el lado quechua. Ambos fueron desplazados primero por los Incas y posteriormente por los españoles y en el que se fundaron, probablemente, las primeras ciudades españolas para administrar precisamente los intereses de la corona española y para impartir los santos evangelios.

²Curiosamente muchos de estos mitos fundantes están relacionados con lugares u objetos naturales que posiblemente fueron wacas, como cerros, bofedales, puquios, piedras o rocas, etc., etc. Es decir, se implementó ilustrativamente la estructura mítica cristiana sobre la estructura ontológica indígena.

³ Ver “Arquitectura del Altiplano Peruano”, 1986, Argentina. En donde Ramón Gutiérrez, Carlos Pernaut y otros establecen tres ciclos del proceso de construcción de iglesias. La primera etapa o fase corresponde al “ciclo fundacional” que va entre 1560 y 1610-50.

Los periodos en las que se construyeron las iglesias asociados a las fundaciones civicas fueron las siguientes: en el primer periodo (1560-1650) los lugares que se fundaron como ciudades coloniales en las que se construyeron las primeras iglesias fueron Chucuito (3), Acora (2), Pomata (2) y Yunguyo (1), y completaron las comenzadas en Ilave (2), Zepita (2), Yunguyo (1) y Juli (3). Pero a fines de este período se comenzaron otros como Paucarcolla, Asillo, Azángaro, Pucará o Phara. En el segundo período corresponde al de la ampliación y consolidación (1650-1750); y los lugares son los siguientes: San Juan del Oro, San Luis de Alba- Lampa, Cabana, Cabanilla, Umachiri, Ayaviri, Saman, Asillo, Sandia, Mañazo, Putina, Vilque, Orurillo. Probablemente también Taraco, Samán, Chupa- Macari, Umachiri, Atuncolla, Cupi, y Huancane. El tercer período corresponde al de renovación arquitectónica (1750-1825). Los lugares donde se efectuaron estas renovaciones son los siguientes: Puno, Pucara, Pomata, Juliaca, Moho, Pupuja, Cabana y Putina o San Anton. Además de Capachica, Cabanilla, Challapampa y Yanarico. (Gutiérrez, G. y otros, 1986:69-71).

Esta periodificación sobre la presencia y el proceso de construcción de las iglesias en el Altiplano coincide en cierta forma con las etapas de evangelización que Marzal (1978:173) tentativamente sostiene: la “cristianización intensiva” en el siglo XVI como primera etapa; como correlato a esta etapa la “reacción indígena”, seguida de las campañas de extirpación de idolatrías que sucede en la primera mitad del siglo XVII, periodo en el que los indígenas acaban por aceptar el cristianismo; y la tercera etapa correspondiente a la de “cristalización” en la segunda mitad del siglo XVII. Esta periodificación coincide sobre todo con el “ciclo fundacional” correspondiente al primer periodo (1560-1650) y al segundo periodo (1650-1750) de ampliación y consolidación de las iglesias en el Altiplano peruano, precisamente porque son parte de un mismo proceso de evangelización. De ahí que, que el espacio y la concentración de la población nativa en las primeras ciudades (como el caso de Chucuito) permitió que el “ciclo litúrgico” y “el ciclo santoral” cristiano se instituyan, consolidándose en la segunda mitad del siglo XVII (Marzal, 1988:274). Como podemos observar en la segunda mitad del siglo XVII ya se fijan definitivamente las creencias sobre los santos y rituales como las fiestas patronales, entre otras cosas.

b. Núcleos espirituales e imágenes santas:

Los nombres de los templos eran atribuidos también a advocaciones Marianas, Cristocentricas y santorales. Dependiendo de la orden religiosa o de los clérigos encargados que estaban detrás de la construcción de las iglesias. Estas obedecían, probablemente, a la devoción y culto que les tenían a estas imágenes cada una de las órdenes religiosas o los mismos clérigos. Por eso es que las iglesias llevan el nombre de determinada advocación o en referencia a determinado “santo”. Pero, además de tributarles con el nombre que le otorgaban a la iglesia construida, los santos que observamos, al interior de las iglesias, corresponden precisamente a determinada orden religiosa que procura su construcción⁴. Obviamente a esto se añade aquellas imágenes que se incorporaron por efecto de reconstrucciones, refacciones y/o ampliaciones de las iglesias,

⁴ La primera orden religiosa que procura la construcción de las iglesias en el periodo del “ciclo fundacional” que va de 1560-1650 fueron los dominicos y posteriormente los jesuitas. Ver al respecto Gutiérrez, Ramón; Pernaut, Carlos; Viñuales, Graciela y otros. Arquitectura del Altiplano Peruano, LIBROS DE HISPANOAMERICA, 2da ed., Argentina, 1986.

como también por inclusión de imágenes por parte de los propios clérigos en determinadas gestiones⁵.

Entonces, la presencia de imágenes asociada a la construcción de la iglesia dependía de aquellos clérigos y/o religiosos que estaban detrás de la edificación y su implementación posterior de la misma. La predilección o preferencia por la presencia de tal o cual efígie advocada y de determinado modelo de vida en los altares y capillas de determinada iglesia, tal parece, obedecieron a la presencia inicial de las diferentes órdenes religiosas o de los clérigos que se inclinaban por tal o cual devoción cultica. Sobre todo a aquellos modelos de vida (santos) que les tributaban esa deferencia, en tanto fueron protagonistas directos, con mucha solvencia ética y de entrega a su labor pastoral, en su propia orden o espacio clerical. En cambio, la presencia de imágenes Cristocentricas y Marianas es transversal, en sus diferentes advocaciones, por corresponder, al parecer, a una misma política religiosa institucional, la Iglesia en su conjunto. No obstante, existe cierta jerarquía entre ellos, en una misma iglesia. En mucho de los casos, en la cima o de mayor jerarquía es aquella efígie que se impone como “Santo Patrón” de determinada localidad, aceptada social y culturalmente por la población y reafirmada cíclicamente de generación en generación. Pero esto es, a su vez, relativo, dado que en el calendario religioso anual festivo, puede que el “Santo Patrón” del pueblo este en segundo plano, en tanto se celebre otra festividad religiosa correspondiente a otra fecha, en alusión a otro pasaje o circunstancia específica del “ciclo litúrgico” o del “ciclo santoral”.

Al otorgarles estos nombres alegóricamente, procuraban también sensibilizar a la población nativa sobre el nombre de las imágenes como centros ceremoniales y de culto cristianos (núcleos espirituales). Como centros de culto en atribución a la centralidad de las imágenes como modelos de vida y de santidad, como también procuraban exaltar el Marianismo en mucho de los casos, al otorgarles el nombre de vírgenes advocadas a muchas iglesias de diferentes lugares. Es así que los templos como núcleos espirituales cristianos se convierten en centros de socialización religiosa cristiana. Centros de irradiación de las advocaciones de la Buena Nueva y de la Pascua de Resurrección, además de los modelos de vida santificados. Cada iglesia que fue inicialmente construida por los dominicos y luego concluido por los jesuitas tuvo que estar con sus imágenes santas y/o deidades. En cada una de las iglesias que terminaban de construir las implementaban con efígies, pinturas, oleos y símbolos alusivos a los diferentes episodios y pasajes bíblicos. Escenas que ilustraban didácticamente diferentes eventos cristianos, cuyos mensajes contenían lo trascendente y sacro de su existencia por redimir a la humanidad. Estas características peculiares grafican y personifican a cada localidad en torno a sus celebraciones y sus propios núcleos espirituales.

2. Las celebraciones religiosas cíclicas:

Entre los dramas litúrgicos medievales hubo dos ciclos de reproducción a los que la religión cristiana le otorgó mayor importancia para ilustrar los santos evangelios; el primero es el

⁵ En el Altiplano peruano hubo tres períodos de construcción y ampliación de iglesias según Gutiérrez, Ramón; Pernaut, Carlos; Viñuales, Graciela y otros. Arquitectura del Altiplano Peruano, LIBROS DE HISPANOAMERICA, 2da ed., Argentina, 1986.

ciclo de navidad y el segundo gran ciclo fue el de Semana Santa. Pero creo que una de las máximas celebraciones religiosas de la cristiandad fue y es la Pascua de Resurrección. Estos pasajes se escenificaron con la ilustración de “pasos”⁶ (imágenes) que desfilaban procesionalmente, la celebración de Semana Santa por ejemplo. El “paso” es la dramatización y/o escenificación con efigies que, en forma de desfile procesional, evoca alegóricamente pasajes sobre la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. El “paso” con efigies en andas es la versión de la dramatización religiosa que descansa en estaciones para ritualizar el pasaje aludido y evocado. Lo mismo sucedió, probablemente, con la natividad. Pero además de ello, una forma de impartir el culto y la fe en torno a imágenes advocadas que se desprendían de escenificaciones que aludían alegóricamente a sucesos importantes y centrales de la Santa Biblia fue, creo, reproduciendo el modelo de vida de los clérigos y religiosos que fueron canonizados, dignos de ser emulados. Eran ejemplos de profanos que procuraron y, al parecer, lograron lo trascendente. Fueron, entonces, iconos de las órdenes religiosas y de los mismos clérigos.

Tal parece que el proceso de evangelización que se impartía también se implementaba con referencia permanente a estas imágenes santas. De esta manera tuvo que calendarizar sus celebraciones cristianas en torno a estos ciclos de reproducción religiosa centrada en estas imágenes y modelos de vida santificados. Este calendario se impuso y desplazó al calendario nativo en el Altiplano. Es decir, la religión cristiana desplazó el calendario religioso festivo de los nativos en el Altiplano e impuso su calendario religioso anual basado en el “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral”.

a. Ciclo litúrgico y ciclo santoral:

El calendario religioso festivo se centraba en el “ciclo litúrgico” y en el “ciclo santoral”. El “ciclo litúrgico” está centrado sobre todo a rememorar la Buena Nueva y la Resurrección Pascual. El “ciclo santoral” teológicamente obedece a considerar a su pastores de las diferentes órdenes religiosas y a los ejemplos de vida de los clérigos; son los modelos de vida santificados de la iglesia como institución. Los nombres y las efigies que se desprenden del “ciclo litúrgico”, en sus diferentes advocaciones, son alusivos a los diferentes pasajes bíblicos que evoca su representación. Al asimilar ontológicamente la ideología cristiana, como parte de su perspectiva religiosa local, dicha simbolización es socializada como Santo Patrón de su localidad. Lo mismo ocurre con los modelos de vida que son impartidos por los primeros clérigos y religiosos que se asentaron en el Altiplano en las diferentes localidades que emergieron, en la actualidad, como capitales de provincia y distritos del Departamento de Puno en el Altiplano.

La iglesia establece teológicamente la diferencia entre el “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral” y sobre el cual instituye su calendario religioso, el cual fue implementado desde la colonia en estos lares. Calendario religioso que termina sustituyendo al calendario nativo local. Pero la iglesia no termina de inculturar pastoralmente esta diferencia, de ahí que la población nativa reprocesa esta perspectiva cristiana reinterpretándolo culturalmente al fusionar bajo la percepción de “santos” a ambos ciclos. Por eso es que las imágenes que se

⁶ Paso (del latín Passus, escena, pero también sufrimiento) es el nombre que reciben las imágenes que desfilan procesionalmente. Se le llama paso a los desfiles procesionales para escenificar e interpretar, mediante imágenes, pasajes de la biblia. Para que el pueblo, en su mayoría analfabeto, que no podía interpretar el libro sagrado, pudiera verlo.

desprenden del “ciclo litúrgico” en forma de advocaciones se asemejan o son considerados como santos al igual que los santos del “ciclo santoral”. Les atribuyen el rango de deidades que administran sus propios milagros, y por tanto son benefactores, protectores y a su vez son sancionadores. Su característica principal es hierofante y numinoso que irradiia hálito trascendente. Es así que la población común y corriente los reinterpreta como deidades o les otorgó el status de deidad, cada uno con sus propios milagros.

De este proceso es que se desprenden las diferentes advocaciones y los diferentes santos que les atribuyen orígenes fundantes que los convierten en Santos Patrones, en torno a los cuales se reproducen celebraciones festivas singulares entre una y otra localidad, cuya centralidad son las imágenes santas. Bajo esta perspectiva religiosa local los Santos Patrones no solamente se derivan de la advocaciones del “ciclo litúrgico” sino también del “ciclo santoral”. De ambos ciclos se toman las imágenes, según su devoción cultica, como patronos de cada localidad. Pero cada patrono es sometido a actos de culto con prácticas que obedecen a los patrones culturales locales y a creencias asociadas a sus deidades locales. Esta cultura cultica se reproduce en el marco de la religiosidad cultural local que se diferencia de un lugar a otro; en sus formas de organización, en sus formas de asumir y desempeñar los roles protagónicos del desenlace festivo, en sus formas diversas de celebración festiva, en su particular itinerario de peregrinaje, etc.

b. Reproducción cíclica contemporánea:

La irradiación y socialización cultural de la religiosidad cultural en el Altiplano centrada en las imágenes santas se debe, probablemente, a la estrategia inicial del proceso de evangelización religiosa que se implementó entre los nativos del Altiplano, al considerar a las imágenes sacras como instrumento pedagógico cultico, por las diferentes órdenes religiosas que estuvieron impartiendo su labor evangelizadora. Actualmente las celebraciones religiosas festivas en el Altiplano se reproducen cíclicamente. Si bien obedecen al calendario festivo anual de cada una de las capitales de provincia y distritos, principalmente, estas están enmarcadas o bien en el “ciclo litúrgico” o en el “ciclo santoral”.

Cada capital provincial y de distrito, por ejemplo, en el departamento de Puno tienen su propio calendario religioso anual, en cuyas fechas celebran sus festividades patronales en torno a imágenes que representan a sus Santos Patronos, por un lado, y, por otro lado, representan a la Virgen María y a Jesucristo en sus diferentes advocaciones. Pero, al parecer, las fiestas patronales con mayor trascendencia espacial que irradian e impulsan peregrinaciones intraregionales e interregionales son aquellas capitales de provincia y/o distrito que tienen como patrona a una santísima Virgen o a una imagen de Jesús de Nazaret, cuya advocación es la centralidad de la celebración festiva. Denotando el carácter Mariano y también Cristocéntrica de la religiosidad cultural en el Altiplano.

3. Centralidad de las imágenes:

Desde el punto de vista teológico los santos son modelos de vida, pero la religiosidad cultural local a resignificado y reinterpretado a estas imágenes como deidades. Los pobladores del Altiplano, otorgan el status de deidad a los santos y vírgenes, a los cuales se

les rinde culto en las festividades del calendario religioso anual que se efectúan en distintas fechas, en sus diferentes advocaciones. Lo mismo sucede con las imágenes que representan la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, dramatizada procesionalmente en Semana Santa. La celebración de este ciclo litúrgico y su dramatización religiosa es fundamentalmente Cristocéntrica, pero también Mariana; de cuya centralidad se reproducen sus respectivas advocaciones alusivas a los diferentes episodios bíblicos. La alegoría simbólica de cada una de los episodios bíblicos está representada en cada una de las advocaciones y en su dramatización religiosa que incitan e infunden fe, culto y sentimiento trascendente. Tal vez, por eso, en el imaginario colectivo las imágenes de Jesucristo y la Virgen María son percibidas como santos. Precisamente porque la dramatización religiosa de Semana Santa en particular se implementa como desenlace ilustrativo acerca de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

Probablemente, porque las imágenes o santos como hierofanía es un aporte del cristianismo indígena. La ‘devoción a los santos’ es el *principio fundante* de la religiosidad cultural, a pesar de su instrucción religiosa deficiente o debido a la ausencia de una sistemática instrucción cultica institucional. Esta reinterpretación parte o está centrado en la creencia y autoridad hierofante de las imágenes, centradas en Jesucristo y María. Con estos actos y sentido de vida reafirman su concepción y perspectiva religiosa a su manera. Este conjunto simbólico de celebración expresa la cultura cultica con sus particularidades locales. La experiencia fundante de la religiosidad cultural es la hierofanía (autoridad sacra y misteriosa) de los “santos” o imágenes de Semana Santa y las deidades andinas o específicamente de cada localidad en el Altiplano, como el caso de los Lupaq’as (Pacha mama, Mamakota, ApuAthroja, Santa Bárbara, etc.); en el marco de su concepción religiosa estos son sus referentes sacros. En este marco cultural las advocaciones religiosas son consideradas propiamente más como deidades que como mediadoras. Ambas imágenes, María y Jesús, son deidades en sí; porque cada uno es autónomo, al parecer, en sus milagros con la población.

La devoción a los santos como principio fundante se construye, por lo general, en el mito de origen o fundante del Santo Patrón o Virgen Patrona. Por eso es que las celebraciones religiosas festivas se desenvuelven en dos dimensiones: entre lo mítico y lo secular. Y se desarrolla, a su vez, en el espacio sacro y profano. El mito cristiano refrendado sobrenaturalmente y la vida realmente real, en el marco de su cotidianidad (vida secular), se sobrecogen ante lo divino (lo mítico). La secularización religiosa festiva, aun siendo dinámica y permeable a los cambios modernos y posmodernos, no se desprende o esta entroncado al mito fundante de la imagen santa y al mito divino. Precisamente porque el mito fundante y divino, al ser atemporal, se reafirma permanentemente por sus milagros en la vida secular en circunstancias profanas de la vida de los individuos, familias, y/o colectividades, etc.

Sentimiento (protección-sanción) y experiencia religiosa personal, como beneficiarios o no, legitima el culto y devoción, alimenta la fe y corrobora el mito fundante. La relación que se establece entre el santo y el devoto es de dependencia mutua, esto garantiza la reproducción cíclica del culto festivo. La protección de la imagen aumenta la fe, así como el temor a ser castigados por no cumplir con él. Esta dicotomía se expresa en la experiencia religiosa individual, familiar y colectiva que llega a socializarse permanentemente y, a su vez,

legitima su centralidad cultica. Por eso es que “Los milagros aumentan la fe de los devotos a la divinidad...Pero se debe poner en evidencia que la devoción...es también causada por el temor a la divinidad,...” (Rosas, 2009: 89). La emotividad que produce la perspectiva religiosa local es la confianza, afecto y temor que emana de la imagen sacra

a. Ciclo festivo en torno a imágenes advocadas:

La reafirmación sobre las creencias ante las imágenes advocadas se reproduce culturalmente y se conservan cíclicamente en un contexto de ritualización festiva. El hábito festivo local está presente en las diferentes formas culturales de celebración religiosa. Este sentimiento trascendente y festivo está relacionado con el significado sacro de la bendición, protección y/o castigo que pueden recibir de las efigies advocadas o “santos” en diferentes localidades del Altiplano peruano. Cada uno de los episodios provoca o estimula distintas reacciones afectivas asociadas a las particulares formas de celebración. El sentimiento religioso se refiere al conjunto de relaciones afectivas que se expresan o provocan las celebraciones de culto. Las fiestas patronales y/o sus celebraciones de culto en cada uno de los días es un estímulo a las reacciones afectivas de los pobladores creyentes. El estímulo central es la imagen que se venera y se ornamenta, en cada uno de los días, en torno al cual se reproducen y renuevan compromisos trascendentes, también en función a invocaciones de protección y de ayuda en torno a multiplicidad de expectativas individuales, familiares y colectivas.

Esta se expresa en diferentes casos de la vida secular de los individuos; en el trabajo, salud, comercio, amor etc., y proporciona sentido común y sentido de vida. Pero dentro de un contexto cultural particular, cuya trama estructural expresa los elementos culturales que vehiculan el comportamiento y sus formas de percepción y pensamiento centrados en el sentimiento trascendente. Vemos que el “ciclo litúrgico” y el “ciclo santoral” en el proceso de reinterpretación cultural ha sido fundida, al parecer, en uno mismo. Al considerar que, bajo la percepción de los pobladores en el Altiplano, las diferentes advocaciones que se desprenden del “ciclo litúrgico” (específicamente de la dramatización religiosa en Semana Santa) son catalogadas como “santos” al igual que las imágenes santas del “ciclo santoral”; además de otorgarles la categoría de deidades y no de meros intercesores.

Como parte de la estructura mítica, que corrobora y reafirma el carácter divino de la imagen, el sueño tiene sentido revelador trascendente. Ocurre a más de un devoto y se presenta demandando la competencia y gestión de los fieles sobre circunstancias relacionadas con episodios para seguir cultivando el culto en las celebraciones festivas. Para los pobladores son puestas de prueba que miden el grado de fe. El contexto del sueño obedece también a características locales y culturales particulares. Porque la experiencia religiosa vivida de manera particular por el devoto o fiel, basada en el sueño o milagro atribuido (sueño con la imagen), se produce en escenarios de su entorno cultural inmediato. Esta experiencia legitima el culto. Produce un sentimiento de predisposición psicológica hacia lo trascendente que infunden las imágenes y se conjugan con las expectativas personales y familiares.

b. Cultura cultica local:

A esta asociación entre la iglesia como núcleo espiritual, el nombre tributado a la iglesia, la imagen principal o “Santo Patrón” que yace en la iglesia (ya corresponda al “ciclo litúrgico” o al “ciclo santoral”) y demás imágenes santas del panteón cristiano, se asocia también el “mito de origen” sobre la presencia de la imagen advocada o el santo. Todo esto es fundamentado, refrendado y legitimado de manera sacra, que con referencia al “primer milagro” denota lo trascendente del hecho fundante. Es la alegoría que se hace localmente sobre la imposición del “Santo Patrón” como mito fundante. A partir del cual se instituye culturalmente el culto festivo en torno a la imagen sacra.

Esta cultura cultica local promueve protagonistas locales que se encargan en garantizar cíclicamente la celebración religiosa y además moviliza a toda la población que centra su devoción y culto ante el “Santo Patrón” en el marco cultural local. Es decir, el desenlace festivo se da en una trama intrínseca de patrones socio culturales locales que revela su celebración festiva a su manera, revelando así su religiosidad cultural. Que se diferencia, en mucho de los casos, entre las celebraciones de uno y otro pueblo aun dentro del “mismo” espacio o grupo étnico, ya sea quechua o aymara, o entre estos mismos. De ahí su diversidad y diversidad contemporánea que hace de este fenómeno religioso su complejidad dinámica.

Cada uno de los “mitos fundantes”, en torno a cada imagen identificado como “Santo Patrón”, revela su propio contexto de origen aparentemente singular. Sin embargo, salta a la vista que muchos de los elementos intrínsecos de cada una de las estructuras míticas locales, son transversales; como la recurrencia a un milagro inicial, la presencia de los indígenas o protagonista directo del “yo testifique” del hecho trascendente, la recurrencia curiosa a un determinado lugar físico, espacio que en casi todos los casos es un cerro (Apu), ojo de agua (Puquio), piedra, bofedal, risco, tronco, etc., que hace referencia a una Waca (lugar sagrado nativo). Espacios geofísicos en los que se erige la capilla o iglesia en conmemoración y honor a la imagen santa, en torno al cual además se erige o funda la ciudad. Pero que curiosamente guarda relación con el nombre de la capilla o iglesia.

4. Religiosidad cultural:

Las diferentes celebraciones festivas en las diferentes capitales de distritos y provincias son ilustrativas para entender como a través de las dramatizaciones religiosas, en formas de “pasos”, podemos comprender el acervo religioso socializado en el Altiplano. En el que concurren no solamente elementos culturales, sociales y religiosos actuales sino también temporales que grafican diacrónicamente este fenómeno antropológico.

a. Territorialidad y desenlace festivo:

Las celebraciones festivas que obedecen o están en el marco del “ciclo litúrgico o “ciclo santoral” son los que marcan el calendario religioso anual de cada pueblo, distrito y provincia. Pero en cada uno de ellos existe cierta jerarquía de las celebraciones en torno a determinadas imágenes, ya sean del “ciclo santoral” o advocaciones del “ciclo litúrgico”. En el proceso de dramatización procesional como parte de las celebraciones festivas concurren diversos elementos culturales. Básicamente los actos rituales como parte de la estructura del sistema festivo-religioso que responde a la organización institucional de la

Iglesia, por un lado, y por otro lado a las diferentes formas de organización social y étnica de los pobladores que cruza transversalmente el desenlace de las celebraciones de cada uno de los días de las fiestas patronales.

La movilización de la población se efectúa alternando diversos espacios sacros y seculares, entre lo público y lo privado, estableciendo cierta jerarquía de los lugares sagrados recurrentes en el desenlace de los hechos y a los que otorgan significado simbólico y numinoso. La presencia del simbolismo en un conjunto de elementos culturales que denotan indicadores y mensajes socio-naturales se desprenden de la observación que realizan los pobladores de cada uno de los actos rituales y de los elementos parafernálicos que están presentes en cada uno de los días de las fiestas patronales.

La religiosidad cultural en el Altiplano, centralizada en las festividades populares y sus imágenes que representan a sus Santos Patrones y Vírgenes Patronas, está impresa por características culturales inherentes a cada particular forma de percibir y de vivir sus costumbres en cada una de las localidades, pero también esta transversalmente generalizada por patrones culturales normativos similares y a sus formas comunes del modo de vida en el Altiplano. Esto caracteriza y singulariza a la vez a la región del Altiplano y particularmente al departamento de Puno. Constituyéndose a su vez en un aspecto cultural identitario regional. Los Santos Patrones son deidades de categoría local que están en contacto inmediato con la gente del lugar. Cada imagen o efigie, en cada lugar, tiene su comunidad social de devotos y creyentes, porque el Santo Patrón o Virgen Patrona representan el referente territorial sobre el cual se instituye como deidad, ante los cuales los lugareños acuden. Estos Santos y/o Vírgenes asumen la protección de los lugareños, que o bien residen permanentemente en el poblado o son migrantes golondrinos que retornan, precisamente, para la celebración festiva del mismo. Son devotos y fieles coterráneos ante la imagen local; en el que la relación del devoto e imagen se traduce en el paisanaje o coterraneidad. “La gente se identifica con su santo patrón, mantienen una tradición y una identidad frente a él” (Rosas, 2009: 83). Por eso es que se identifica como Santo o Virgen de tal o cual lugar. Aunque algunos tienen mayor jerarquía que otros y son los creyentes o fieles quienes acuden, a estos lugares donde yacen las imágenes, al margen de su pertenencia local o no. Es decir, infunde e induce mayor recurrencia cultica por su alta irradiación trascendente a nivel regional. Estas imágenes desbordan los límites geopolíticos. Por la popularidad que irradia la imagen, los creyentes que recurren a ellos son de diferentes regiones y/o países por la cantidad de milagros o por ser milagroso/a.

Por otro lado, las celebraciones religiosas festivas inducen a sentimientos de pertenencia y de recurrencia a sus costumbres y tradiciones como una forma de identificación local y territorial. Este sentimiento identitario se da en las celebraciones festivas porque, además, convoca a sus coterráneos y reafirma las relaciones interpersonales y familiares de solidaridad e integración social.

b. Percepción y actos fe del devoto:

La imagen sacra como centro de culto de la celebración festiva ratifica su representatividad y protección. Dado que la devoción se reproduce gracias a la protección inmediata y cercana al contexto de vida cotidiano del devoto. La relación entre devoto e imagen sacra se

da, tal parece, entre lo sacro y lo profano a través del sentimiento religioso trascendente, que se expresa por la reciprocidad jerarquizada y asimétrica entre el Santo Patrón y el fiel o feligreses, entre el que acude y recibe protección sacra a cambio de su fe y devoción, ofrendando permanentemente o cíclicamente con algo. El culto y devoción se expresa en actos que embarga sentimiento trascendente, entre los fieles ante las advocaciones, ya sea en el acto eucarístico (hostia), en espacios sacros, principalmente en los núcleos espirituales (iglesias), cuyo correlato son los desfiles procesionales. Estos actos de fe y devoción se resumen en el culto a determinadas advocaciones del lugar, en la asunción del sacramento, el estar presente en el espacio sacro, al participar en el itinerario procesional y finalmente en el desenlace festivo. Todo esto en el marco de la religiosidad cultural local.

Entonces, la celebración religiosa en forma festiva se desarrolla en el marco de sus costumbres y creencias locales. La fe y devoción es afirmada en un contexto festivo como forma de culto, obedeciendo a elementos culturales de cada localidad. Acuden ante la imagen santa como devotos, ya sea asumiendo el cargo de Alferado, Carguyuc, Mayordomo, Andasero, etc. (dependiendo del lugar) o participando como parte de la colectividad local asumiendo roles diferenciados. Los primeros son los protagonistas directos en garantizar el desenlace festivo a la usanza local. La colectividad local se desplaza en diferentes dimensiones sociales particularizando su participación con mucho colorido en torno a los protagonistas directos.

Pero quienes sustentan la celebración religiosa festiva son los que asumen, de manera cíclica, los cargos de alferados. Es así que dependiendo de las cosas específicas y particulares, crean y recrean estandartes que simbolizan status diferenciados. Unos para demarcar el status personal de los que están a cargo de la fiesta, otros para enseñorearse como guías de un conjunto o colectividad. Como también estandartes que precisan espacios de pertenencia o identidad socio-cultural. Así se organizan las danzas (típicas) en tradiciones o autóctonas y danzas con trajes de luces. En este proceso la población en general se replantea nuevos roles que asumen y reproducen, andinizando de manera moderna, con elementos identitarios locales y con sentimientos de pertenencia. Debe destacarse las innovaciones que se van incorporando entre lo tradicional y moderno. Otro aspecto importante que destaca en las celebraciones religiosas es el arte culinario típico de cada lugar o, en su defecto, la reproducción de viandas emblemáticas casi generalizadas como el asado de chancho, entre otros. La bebida o licor que también es parte importante en la emotividad festiva.

La colectividad local es una dimensión socio/cultural en el que convergen variedad de instituciones culturales que son medios y mecanismos de culto local, de acuerdo al modo de vida local. Aquí se expresan las diversas formas de organización social y étnica para participar en la festividad (barrios, comparsas, conjuntos de danzantes, etc.). También en este ámbito se movilizan y desplazan las instituciones locales (municipio, gubernatura, entre otros) y castrenses. En este ambiente se reproduce, recrea, innova y reprocesa las formas de culto festivo. Así ordenan y sincronizan la participación de los pobladores en pasacalles o “paradas” en forma de desfiles dancísticas, determinando itinerarios y peregrinajes. Muchas veces porque los protagonistas lo hacen respondiendo a retos o compromisos que asumen, ya sea por situacionales de salud, accidentes, trabajo, negocios,

amor, etc. y consideran que, en el marco de su percepción, han sido puestos a prueba por el Santo Patrón o Virgen Patrona para medir su grado de fe y devoción.

Bibliografía

Castañeda Yapura, Shyntia

2009 De la Virgen al “doctor”. Fiesta tradicional e innovación. En: Celebrando la fe, fiesta y devoción en el Cuzco, Jorge A. Flores Ochoa (editor), Ed. cbc, UNSAAC, Cuzco.

Flores Ochoa, Jorge A.

2009 Celebrando la fe, fiesta y devoción en el Cuzco, Ed. cbc, UNSAAC, Cuzco.

Gutiérrez, Ramón; Pernaut, Carlos; Viñuales, Graciela y otros.

1986 Arquitectura del Altiplano Peruano, LIBROS DE HISPANOAMERICA, 2da ed., Argentina.

Marzal, Manuel M.

1978 La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII (un diseño de investigación). En Etnohistoria y Antropología Andina.

Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli comps., 173-178. Lima: Museo Nacional de Historia.

1988 La transformación religiosa peruana, PUCP, Fondo Editorial.

Valencia Blanco, Delmia

2009 La fiesta y el sentimiento religioso como expresiones del Corpus Christi cusqueño. En: Celebrando la fe, fiesta y devoción en el Cuzco, Jorge A. Flores Ochoa (editor), Ed. cbc, UNSAAC, Cuzco.

Washington Rosas Álvarez, Jesús

2009 Una fiesta de rompe y raja: El significado de la fiesta religiosa en el catolicismo popular. En: Celebrando la fe, fiesta y devoción en el Cuzco, Jorge A. Flores Ochoa (editor), Ed. cbc, UNSAAC, Cuzco.